A DUPLA INTERPRETAÇÃO NA ANTROPOLOGIA

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
Universidade Estadual de Campinas

Falar em interpretação nas Ciências Sociais hoje em dia e, sobretudo, na Antropologia, é uma temeridade, pois facilmente quem assim o fizer pode ser confundido com um defensor de uma "antropologia interpretativista", comumente chamada de "pós-moderna". É evidente que não é isso que pretendo fazer neste artigo, cuja finalidade maior é a de dar algum relevo a questões de metodologia, como também de teoria, que digam respeito ao trabalho antropológico. E se estou aduzindo teoria à metodologia, faço pela simples razão de que não vejo utilidade em tratar esta sem aquela[1]. Pensar metodologias implica necessariamente invadir dimensões meta-teóricas. Por essa razão, justifico examinar aqui aspectos preliminares a metodologias específicas, debruçando-me sobre aquilo que estou chamando de "dupla interpretação". Por isso, pretendo expor algumas idéias que possam nos conduzir a evitar qualquer maniqueísmo que sempre assoma quando o tema é a *interpretação* e, com ela, o binômio *explicar/compreender*. No desenvolvimento dessas idéias, penso poder fazer valer a própria experiência ganha por nossa disciplina em sua já secular idade que — é bom esclarecer — não mais admite ser tratada de "jovem ciência", e, quase sempre, em sentido pejorativo. Juventude esta que lhe tem custado o descrédito em muitos contextos, notadamente naqueles em que se encontram as agências de fomento...

1. Este texto foi originalmente elaborado para a Mesa Redonda "Discussões Metodológicas da Antropologia Contemporânea", programada no âmbito da *Semana de Antropologia*, organizada pelo Departamento de Antropologia da Unicamp, Campinas, 1994.

Anuário Antropológico/94
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

Procurarei ser o mais sucinto possível, sem me alongar em considerações prévias relativas ao lugar da interpretação em nossa disciplina (ou em outras que lhe são congêneres), posto que essa noção nos é bastante familiar, desde que temos admitido facilmente que a mais singela descrição carrega sempre um certo grau de interpretação. Grau este, cuja avaliação (alguns até poderiam dizer: mensuração) poderá indicar uma variação suscetível de ser tomada, ela mesma, como dado de pesquisa. Quero dizer com isso que a própria divergência na interpretação da realidade sócio-cultural sofre pelo menos duas refrações: uma, resultante da descrição mesma, a rigor, uma interpretação de primeiro grau; a outra, de segundo grau, uma interpretação da descrição (sendo esta mesma descrição, ela própria, interpretativa). E isso parece ser tão evidente na antropologia que, relativamente à primeira refração, a da interpretação na descrição, mesmo a mais contundente antropologia positivista reconheceu isso com a expressão *analytical description*, nos termos pelos quais essa expressão foi formulada desde princípios dos anos 50 por um dos epígonos do estrutural-funcionalismo britânico, Meyer Fortes[2].

Portanto, o que há de novo na interpretação? Creio que a noção e a maneira pela qual ela tem sido usada no discurso da disciplina não são mais suficientes para iluminar o nosso caminho em busca de um melhor esclarecimento da questão. Temos de passar da noção ao conceito. E é precisamente o conceito de interpretação que eu gostaria de explorar na oportunidade deste artigo. Antes, devo dizer que distingo *interpretação* de *compreensão* (*Verstehen*), seguindo aqui Paul Ricoeur, quando este examina a relação dialética entre *compreensão* e *explicação* em vários de seus escritos[3]. Entretanto, se considerarmos que o conceito de interpretação é mais

2. Meyer Fortes 1953: 190-201. Vale distinguir aqui o que estou chamando de interpretação de primeiro e de segundo grau (ou refrações), da distinção que faz um autor como Giddens entre duas hermenêuticas (ou *double hermeneutic*), uma relativa à própria materia social com que trabalha o sociólogo (ela mesma produto de representações dos agentes sociais), outra referente à interpretação dessa matéria social pelo pesquisador (A. Giddens 1976: 146; e, também, J. Bleicher 1982: 52). Há de se distinguir ainda essa "dupla hermenêutica" daquilo que chamo de dupla interpretação — como se verá adiante.

3. Destaco pelo menos três deles, todos inseridos num volume de ensaios sobre hermenêutica (Ricoeur 1986). São eles: "Qu'est-ce qu'un Texte?" [1970], "Expliquer et Comprendre" [1977] e "Le Modèle du Texte: l'Action Sensée Considerée comme un Texte" [1971]. Soma-se a estes ensaios um pequeno, mas interessante livro, tradução do original inglês de

extenso — logicamente falando — que os de explicação e compreensão, na medida em que os recobre, totalizando-os numa única categoria cognitiva, verificaremos que tanto a explicação quanto a compreensão passam a ter funções de adjetivar a intepretação. É o reconhecimento de que não há descrição, por mais intencionalmente objetiva que seja, sem um mínimo de interpretação, ou seja, de estar condicionada por um contexto intersubjetivo (a "comunidade de profissionais da disciplina"). Teríamos, assim, a *interpretação explicativa* e a *interpretação compreensiva*. Essas duas modalidades de interpretação guardam entre si uma relação dialética, i.e., de mútua ou recíproca contaminação. Para simplificar, recorro ao "arco interpretativo" de que nos fala o mesmo Ricoeur e que habita, muitas vezes inconscientemente, a nossa prática etnográfica. Num extremo desse arco, exercitamos uma *compreensão ingênua*, de superfície, quase uma intuição daquilo que nos é dado à percepção. No outro extremo, realizamos uma *compreensão sábia*, de profundidade, uma indução fortalecida pela mediação ou anterioridade da *explicação* (nomológica), situada no vértice do arco interpretativo.

Permitam-me recorrer aqui a uma ilustração, tirada de meu livro *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1964), quando procurei assentar minha interpretação dos Tükúna numa análise formalizante do sistema de classificação totêmico ainda vigente entre aqueles índios, portanto de indispensável exame pelo pesquisador. De uma maneira muito sucinta, diria que minha preocupação então era a de identificar alguns critérios inerentes à cultura tükúna tradicional (visto que esses índios viviam uma conjunção intercultural secular), critérios esses que os orientassem em sua vida intra-tribal. A "análise componencial" adotada, num esforço de algebrização do parentesco tükúna, mostrou-se suficientemente rentável para permitir explicitar esses critérios. Em número de quatro, foram eles: *sexo* [A], *geração* [B], *linealidade* [C] e *metade* [D]. O que significa dizer que esses índios privilegiavam no processo de interação interna à vida tribal, a separação entre sexos [A], graças à dicotomia masculino/feminino; a consideração da geração [B], expressa num diagrama de parentesco pela relação dinâmica das duas gerações ascendentes e as descendentes relativamente a Ego; o princípio de linealidade [C], por meio do qual se fortaleceria a linha reta em oposição à colateralidade; para,

---

1976, a rigor uma série de lições ministradas numa universidade norte-americana (Ricoeur 1987).

finalmente, reconhecer a função das metades [D] (anônimas) na regulamentação do matrimônio exogâmico. Porém, a análise componencial mostrar-se-ia adequada no exame da terminologia de parentesco. Como? Algebrizando cada termo de parentesco de maneira a transformá-los em equações capazes de sintetizar, termo a termo, a operação dos quatro critérios (ou valores) sobre a relação social efetivamente indicada pela categoria de parentesco. A quem interessar esmiuçar o assunto, lembro que ele está tratado no livro citado, em seu capítulo IV, intitulado "Da ordem tribal à ordem nacional". Agora quero me limitar a ilustrar minha tentativa de formalização recorrendo a um único exemplo.

Tomemos o termo indígena *^{d}z'au:ta?a*, que engloba nada menos do que 18 posições demonstráveis num sistema de parentesco, todas elas situadas na geração de Ego [B_3] e nas duas primeiras gerações descendentes [B_4 e B_5], sendo que na primeira,e na segunda das gerações ascendentes [B_2 e B_1] esse termo estaria excluido. Todavia, teria sido impossível levar avante a análise do sistema terminológico de parentesco, sem o uso de uma notação algébrica que registrasse não apenas o termo relativamente ao critério de *geração* [B], mas também que igualmente considerasse os demais critérios enunciados. Repito: *sexo* A_1 e A_2, para masculino e feminino respectivamente; *linealidade* C_1 para lineal, C_2 para colineal; e *metade* D_1, agnática ou a metade a que pertence Ego, e D_2, não-agnática ou metade oposta, marcadora de exogamia. Quero insistir no exemplo só para sugerir o quanto uma tentativa de formalização pode servir para oferecer uma descrição a mais analítica possível destinada a apreender o *código* do parentesco, portanto sua gramaticalidade. A aludida palavra *^{d}z'au:ta?a* somente poderia ser decomposta em seus elementos constitutivos mercê do recurso a uma modalidade de tratamento algebrico dos termos de parentesco. Exemplificando: a equação $A_2B_4C_2D_1$, indica, respectivamente, o sexo feminino, a primeira geração descendente, a linealidade e a metade agnática, envolvendo a filha do Filho (fF) com a qual o matrimônio é vedado para Ego masculino, uma vez que o sistema é totêmico, constituído por clãs e metades exogâmicas; enquanto a equação $A_2B_5C_1D_2$ englobaria apenas a filha da filha (ff) do mesmo Ego, com a qual o matrimônio é permitido, posto que pertence à metade oposta de Ego. Como veremos adiante, haverá equações que englobam várias posições identificáveis num diagrama de parentesco. As letras maiúsculas e os números que lhes são associados permitem descrever com economia o teor das relações sociais que transcendem o parentesco propria-

mente dito. Buscando-se o significado dos componentes (ou valores), um a um, a análise tem a finalidade de identificar categorias (equações) que, por sua vez, não se confundem com os termos de parentesco.

Por conseguinte, será graças à essa modalidade de análise que as 18 posições de parentesco cobertas pelo termo *^{d}z'au:ta?a* poderão ser, assim, reduzidas a 8 categorias diferentes contidas naquele mesmo termo tükúna: por meio de reduções progressivas ainda se pode reduzir a 4, desde que se coloque entre colchetes, ou que se suspenda provisoriamente sua função classificatória, o critério de sexo [A]. Recorro, agora, a umas poucas linhas então escritas:

> Dessas quatro categorias (reduzidas assim a seus componentes B, C e D) três delas (caracterizadas pelo componente D_2, que indica o membro da metade oposta) estão incluídas no vocativo *too'ta?a* [termo este aplicável, por sua vez, àquelas pessoas com relação às quais o casamento é possível], exprimindo, portanto, a possibilidade matrimonial; uma dessas categorias (caracterizada pelo componente D_1, que compreende membros da metade de Ego) é distinguida pelos Tükúna, que negam aos indivíduos nela incluidos o apelativo *too'ta?a*, embora continuem a se referir aos mesmos pelo termo [denotativo] *^{d}z'au:ta?a* [1964: 73].

A análise permite concluir, assim, que este último termo, face à pluralidade de posições que ele cobre no sistema de parentesco, tem de ser contraposto a um segundo termo, o vocativo ou apelativo *too'ta?a*, de cuja utilização se valem os Tükúna para identificar na vida cotidiana os seus cônjuges potenciais, situados, todos, na metade oposta. Temos, portanto, as três seguintes categorias identificadas pelo termo *too'ta?a*, falando Ego masculino:

$A_2B_4C_2D_2$ [= filha da irmã (fi), filha da filha do Irmão do Pai (ffIP), filha do Filho da irmã do Pai (fFiP), filha da filha da irmã da mãe (ffim), filha do Filho do Irmão da mãe (fFIm)];

$A_2B_3C_2D_2$ [= filha da irmã do Pai (fiP), filha do Irmão da mãe (fIm)];

$A_2B_5C_1D_2$ [= filha da filha (ff)].

O enigma, portanto, de haver um único termo denotativo para uma pluralidade de posições no sistema de parentesco, sem uma identificação aparente entre cônjuges possíveis, em se tratando de uma sociedade dividida em metades exogâmicas, fica desfeito com a introdução no léxico do parentesco de um termo vocativo, como uma estratégia desse povo indígena na elaboração de seu cálculo social.

Quais as implicações do que acabo de expor para a questão da interpretação? Considere-se que já não falo agora de níveis de interpretação (de primeiro ou de segundo grau) como mencionei parágrafos atrás. Refiro-me agora à *interpretação explicativa*, que surge em decorrência de análises formais ou formalizantes, portanto sob o signo de procedimentos nomológicos. A essa análise, que no exemplo dado incide na instância do parentesco em busca de sua sintaxe e, com ela, na descoberta de um código, vai se contrapor — numa primeira apreciação — a uma sorte de *interpretação compreensiva* por meio da qual se procura dar conta de significações apreensíveis por uma abordagem hermenêutica. Já se tem falado muito sobre as possibilidades da hermenêutica no trato de fenômenos sócio-culturais. Por isso, vou me restringir aqui a apenas mencionar que menos de hermenêutica e mais de interpretativ*ismo* (e sublinho aqui o *ismo*) é que temos lido e ouvido. Porém, não vejo necessidade de desenvolver considerações mais extensas sobre o tema da hermenêutica *stricto sensu*, contentando-me a dizer que, a aceitarmos os argumentos de Ricoeur (que se amparam, por sua vez, em escritos bastante profundos de Karl-Otto Apel[4]), a explicação e a compreensão podem se constituir — no caso da antropologia, pelo menos — em modalidades de interpretação até certo ponto complementares, a primeira voltada para a identificação de regras e de padrões suscetíveis de um tratamento proposicional; a segunda voltada para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular; uma apreensão, aliás, comumente feita por todos nós no exercício da "observação participante" — sempre reconhecida, seja dito, como inerentemente impressionista, precisamente por não fornecer proposições nomológicas; ao passo que, para os "cientificistas" mais ardorosos, tal observação participante não nos poderia fornecer senão hipóteses[5] a serem testadas pela via metódica de uma explicação absolutamente neutra. É o que nos sugerem certos autores

4. Cf. especialmente do autor "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales", em Apel 1985, como o texto que melhor esclarece esse ponto.
5. Como ilustração dessa redução da compreensão a mera produtora de hipótese, veja-se Thedore Abel 1974a e b. Escreve ele: "É um fato aceito que, na formulação de hipóteses, começamos com algum 'palpite' ou 'intuição'. Agora isso parece muito provável que os palpites que nos levam a certas hipóteses concernentes ao comportamento humano se originam da aplicação da operação do *Verstehen*" (1974a: 53). Ou, ainda, em sua réplica a um crítico (Murray L. Wax), é ainda mais enfático quando diz que "em minha opinião *Verstehen* é a fonte principal de hipóteses em sociologia" (1974b: 85).

ciosos do caráter proposicional do discurso científico[6]. E nós sabemos que no trabalho típico do antropólogo, pelo menos desde Malinowski — na forma moderna de nossa disciplina —, praticamente todas as monografias (que por sua exemplaridade consolidaram o nosso ofício) têm nos resultados dessa mesma observação participante (por mais variável que seja a competência com que essa observação foi exercitada) talvez a melhor expressão da interpretação compreensiva. Portanto, a maior intimidade de todos nós com essa segunda modalidade de interpretação me dispensa de ilustrá-la da maneira mais pormenorizada como fiz relativamente à interpretação explicativa.

No entanto, gostaria de examinar muito rapidamente a concepção que do tratamento hermenêutico tem um autor como Clifford Geertz[7], quando submete a uma interpretação compreensiva o conjunto de rituais balineses em busca de seu significado, a saber, da mensagem que eles veiculam. Escreve o autor:

> Tal como a poesia, que no seu sentido vasto de *poiesis* ("fazer") é aquilo que está implicado, a mensagem está neste caso tão profundamente submersa no meio que transformá-la numa rede de proposições é arriscar cometer simultaneamente ambos os crimes característicos da exegese: ver nas coisas mais do que realmente lá está, e reduzir uma riqueza de significados concretos a uma parada monótona de generalidades [: 132].

---

6. Por exemplo, Michael Martin (1974: 102-133). Esse epistemólogo considera que "Em qualquer caso [...] compreender [*understanding*] uma pessoa parece ser redutível a conhecer certos fatos sobre ela. Chamamos a esse tipo de conhecimento de conhecimento proposicional [...] A mesma coisa poderia ser dita sobre compreender uma comunidade. Compreender uma comunidade parece consistir em ter certo conhecimento proposicional sobre essa comunidade" (: 106). Embora o autor considere outras modalidades de compreensão, como a que tem lugar através da observação participante, a única modalidade que ele reconhece como sendo científica é aquela que permite um conhecimento factual, traduzido em proposições.
7. Clifford Geertz 1991. Nesse livro, vê-se que Geertz se inspira claramente na tradição hermenêutica, ao dizer que "duas abordagens, dois tipos de compreensão, devem convergir se se quer interpretar uma cultura: uma descrição e formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierática) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas no seio da estrutura significante total de que fazem parte e em termos da qual obtêm a sua definição. No fundo, isto é, obviamente, o já conhecido círculo hermenêutico: a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo" (: 133).

Porém, adverte ainda Geertz, que "sejam quais forem as dificuldades e perigos, a tarefa exegética tem de ser levada a cabo se se quer ficar com mais do que o mero fascínio maravilhado..." (: 132). Demonstrando, com essa advertência, a necessidade de uma certa articulação entre a interpretação compreensiva com a explicativa (ou proposicional), ambas, entretanto — ao que entendo —, guardando sua autonomia. Assim, se para a compreensão da ordem balinesa (seu "Estado Teatro" ou *Negara*) "é necessário captar o sentido do acontecimento" (: 133),

> Nem a descrição rigorosa de objetos e comportamentos associada à etnografia tradicional, nem o traçar cuidadoso dos motivos estilísticos que é a iconografia tradicional, nem a dissecação delicada de significados textuais que é a filologia tradicional são em si suficientes. Têm que se fazer convergir de um modo tal que a iminência concreta do teatro representado produza a fé nele contida [: 134].

E isto porque o *Negara*, se bem que fosse uma estrutura de ação (sangrenta ou cerimonial), era também "uma estrutura de pensamento. Descrevê-lo é descrever uma constelação de idéias guardadas num relicário" (: 169). Eis como Geertz caracteriza os rituais da corte de Bali:

> Os cerimoniais de Estado do Bali clássico eram teatro metafísico: teatro concebido para exprimir uma visão da natureza fundamental da realidade e para, ao mesmo tempo, moldar as condições de vida existentes em consonância com essa realidade; isto é, teatro para apresentar uma ontologia e, ao formulá-la, fazê-la acontecer, torná-la real [: 134].

Em apoio a essas considerações, creio que vale a pena recorrer a uma comparação mais ordenada entre explicação e compreensão de modo a elucidarmos melhor o lugar que ambas ocupam relativamente a suas possibilidades cognitivas[8]. Vou lançar mão de um modelo muito simples para tentar

---

8. É oportuno registrar que, certamente, a mais profunda tentativa de equacionar a questão da explicação/compreensão, no âmbito da história da antropologia social, foi realizada por Celso Azzan Júnior (1993) relativamente à obra de Lévi-Strauss e à de Geertz. A propósito de uma cuidadosa leitura desses dois autores, cada um deles ilustrando um e outro polo da equação, Celso Azzan consegue realizar um exame bastante esclarecedor dessa questão, *leit motiv* de seu livro — elaborado originalmente como dissertação acadêmica. O ponto mais interessante de seu trabalho é quando mostra — no que diz respeito ao interpretativis-

tornar mais claro o que estou chamando de dupla interpretação[9]. Se colocarmos lado a lado *Explicação* e *Compreensão*, encabeçando duas colunas imaginárias A e B, e associarmos a elas os valores *Sim* e *Não* para expressar a Validade ou a Falsidade de uma ou de outra forma de cognição, teremos as seguintes quatro combinações: (1) quando Explanação e Comprensão não são, nenhuma das duas, reconhecidas como suscetíveis de nos oferecer conhecimento, portanto são falsas, podemos dizer que estamos frente a uma postura Cética; (2) quando na coluna A, da Explicação, temos o Não e na coluna B, na mesma linha, temos o Sim, estamos diante de uma hermenêutica tradicional, pois negamos a validade da Explicação para reconhecer somente a da Compreensão — portanto, uma postura Romântica; (3) relacionando novamente a Explicação e a Compreensão e aduzindo o Sim para a primeira e o Não para a segunda, teremos a expressão clara da postura Nomológica e, em sua manifestação mais radical, Positivista; finalmente (4), quando relacionamos Explicação e Compreensão, porém considerando ambas perfeitamente válidas em nos proporcionar conhecimento antropológico, estamos assumindo uma postura hermenêutica moderna, ou Dialética[10],

---

mo geertziano — o quanto se torna difícil com ele realizar um programa que seja efetivamente hermenêutico; e isso por falta de um léxico adequado, uma vez que Geertz o busca na semiologia de Peirce, o que só faz afastá-lo da própria hermenêutica. Um segundo ponto a merecer destaque, ainda relativamente à interpretação hermenêutica (ou compreensiva), é quando sugere sua associação à teoria da ação de Austin, como que completando a guinada lingüística da antropologia atual. São pontos de que não tratarei aqui, mas, se os trago, é para indicar o quanto pode ser superficial a identificação pura e simples do paradigma hermenêutico com a chamada antropologia "pós-moderna"; ainda que se considere discutíveis essas considerações — e eu considero especialmente as que se referem ao primeiro ponto — os argumentos que as sustentam devem ser examinados com a atenção que eles merecem.

9 Para a elaboração desse modelo me inspirei no pequeno livro de R.J. Howard 1982: 162. Para este autor, o que estou chamando de dupla interpretação, como uma posição epistemológica comprometida com a modernização da antropologia, ele denomina de "hermenêutica moderna" ou dialética para, no âmbito da filosofia, distingui-la, especialmente, da hermenêutica tradicional ou romântica.

10. Ainda sobre o uso do termo dialética — tão desgastado nas ciências humanas —, cabe advertir que ele se reporta aqui para um sentido bem específico. Segundo o mesmo Howard, que o relaciona estreitamente com as investigações hermenêuticas atuais, a "Hermenêutica é propícia para repensar a lógica dialética de Hegel, mas não para aceitar sua conclusão sobre o espírito absoluto. Esta posição anti-idealista da hermenêutica contemporânea significa que ela aceita a *contingência irredutível das estratégias do próprio pensa-*

portanto exercitando o que estou chamando de dupla interpretação. Numa demonstração por diagrama, teríamos:

Coluna A	**Coluna B**	
Explicação	Compreensão	Posições Epistemológicas
Sim	Sim	(4) Dialética
Sim	Não	(3) Nomológica
Não	Sim	(2) Romântica
Não	Não	(1) Cética

Gostaria ainda de acrescentar, antes de concluir, que estou considerando a contribuição de Ricoeur e do próprio Apel em termos muito próprios, relacionados com minha experiência de membro de uma comunidade de antropólogos e não de filósofos — é bom esclarecer. Isso quer dizer que entendo os dois sentidos de interpretação no quadro de minha disciplina, procurando, por conseguinte, avaliar essa dupla interpretação na esteira de uma experiência também coletiva, registrada na já longa história da antropologia. E se mencionei há pouco um procedimento nomológico, como a análise componencial, não foi absolutamente por reconhecer nesse método uma contribuição permanente à nossa disciplina; ao contrário, penso que tal tipo de análise, desenvolvida nos anos 60 no âmbito da chamada *ethnoscience*, já deu o que podia dar, revelando sua eficácia apenas em umas poucas instâncias da cultura (particularmente as etno-classificações); entretanto, ela serve para o argumento segundo o qual uma metodologia radicalmente objetivista pode servir, no limite, ao refinamento de uma interpretação (que passa por um momento metódico) para, finalmente, alcançar o seu instante de profundidade na realização da compreensão sábia — como nos aponta o arco hermenêutico a que já me referi. Essa compre-

---

dor e da realidade mesma" (1982: 166; o sublinhado é meu — RCO). Um ponto que ainda deve ser destacado, seguindo o próprio Howard, é a questão da *intencionalidade*, que nas ciências humanas é, particularmente, da maior importância, uma vez que ela está presente, tão operativa quanto efetiva em sua modalidade dialética, nos dois lados do diagrama, na coluna A e na B (: 166).

ensão sábia pode ser entendida como o momento de apreensão do "excedente de sentido" de que fala Ricoeur, precisamente o momento não-metódico da investigação. Trata-se precisamente daquele sentido não apreensível por via metódica, seja ela formal ou mesmo formalizante (como no estruturalismo lévi-straussiano), seja ela simplesmente obstinada na neutralização absoluta do pesquisador, acreditando vaciná-lo contra qualquer virus subjetivista (exemplifica isso a obsessiva busca de objetividade pelos antropólogos orientados por aquilo que venho chamando de "paradigmas da ordem"[11]). Para o antropólogo esse momento pode ser identificado como tendo seu início verdadeiramente criativo *na* e *durante* a pesquisa de campo, especialmente quando em sua etnografia se vale da observação participante; mas deve também continuar durante a própria elaboração de sua narrativa, ou de textualização da cultura[12]. Penso que a dupla interpretação na antropologia, na forma como a entendo, tem várias conseqüências: 1) a primeira delas é a não exclusão de nenhuma das modalidades de interpretação, vendo-as igualmente importantes no exercício da disciplina; 2) a segunda — como um desdobramento da anterior — implica na compatibilização dos progressos evidentes alcançados pela disciplina (e demonstrados pela exemplaridade das monografias antropológicas, classicas e modernas) com a preocupação atual (via hermenêutica) de submeter a disciplina a uma crítica saudável, levando-a a exorcizar o mito da objetividade absoluta ou, sinteticamente, o seu renitente objetivismo; 3) a terceira conseqüência estaria na rejeição de outra ideologia que pode corroer por dentro a disciplina, i.e., o interpretativismo em sua feição "pós-moderna", livrando com tal rejeição a própria hermenêutica, a ser retomada em suas origens, livre de leituras apressadas como temos observado na história recente de nossa disciplina. Sem dimensionar a contribuição da hermenêutica na epistemologia da disciplina; ou, ainda, sem reconhecer o papel fundador do método tanto quanto sua permanente atualidade na investigação antropológica, cria-se o cenário de um debate equivocado. E foi com o objetivo de contribuir para evitar tais equívocos que as presentes considerações foram elaboradas.

11. Cf. Roberto Cardoso de Oliveira 1988, especialmente capítulos 1 e 4.
12. Para não dizer que entre nós não se registra uma monografia que expressa competentemente essa tensão entre os paradigmas da ordem e o hermenêutico, gostaria de mencionar o bonito livro *Memórias Sanumá*, de Alcida Rita Ramos (1990).

BIBLIOGRAFIA

ABEL, Theodore. 1974a. "The Operation Called *Verstehen*". Em *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences* (M. Truzzi, org.) Massachusetts: Addison-Wesley. pp. 40-55.

______. 1974b. "A Reply to Professor Wax". Em *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences* (M. Truzzi, org.) Massachusetts: Addison-Wesley. pp.83-86.

APEL, Karl-Otto. 1985. "La Comunidad de Comunicación como Presupuesto Trascendental de las Ciencias Sociales". Em *La Transformación de la Filosofia* (do mesmo autor). Tomo II. Madri: Tauros Ediciones. pp. 209-249.

AZZAN JR., Celso. 1993. *Antropologia e Interpretação: Explicação e Compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora da Unicamp.

BLEICHER, Josef. 1982. *The Hermeneutic Imagination: Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos: A Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo: Difusão Européia do Livro [3a.edição da Editora Universidade de Brasília, 1981].

______. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPq.

FORTES, Meyer. 1953. Analysis and Description in Social Antropology. *The Advancement of Science* 10: 190-201.

GEERTZ, Clifford. 1991. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difusão Editorial.

GIDDENS, Anthony. 1976. *New Rules of Sociological Method*. Londres: Hutchinson.

HOWARD, Roy J. 1982. *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

MARTIN, Michael. 1974. "Understanding and Participant Observation in Cultural and Social Anthropology". Em *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences* (M. Truzzi, org.) Massachusetts: Addison-Wesley. pp. 102-133.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. *Memórias Sanumá — Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

RICOEUR, Paul. 1986. *Du Texte à l'Action*. Paris: Seuil.

______. 1987. *Teoria da Interpretação: O Discurso e o Excesso de Significação*. Lisboa: Edições 70.